

親鸞における「真門」の課題

— 仏智疑惑と願海転入 —

樋口大慈

【凡 例】

一、原漢文のものは、筆者が『真宗聖典』（東本願寺出版部）を参考に書き下し、適宜整文した。また左訓は省略した。

一、旧漢字・旧仮名遣いは、原則として現行のものに改めた。

一、仮名書きのものは、原則として平仮名に統一した。

一、出典は左記のように略記した。

『定本親鸞聖人全集』（法蔵館） 『定親全』

『真宗聖教全書』（大八木興文堂） 『真聖全』

はじめに

本論文は、親鸞における「真門」の意義を、「仏智疑惑」と「願海転入」という課題をもつて探り、「濁世の群萌」⁽¹⁾がいかにして如来の大悲に触れ得るのか、その道程を明かすことを目的としている。

親鸞の名著『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）の「方便化身土巻」では、弥陀の誓願である第十九願・第二十願は如来方便の願として掲げられている。これらの願による教えはそれぞれ「要門」「真門」と位置付けられ、真実報土への往生を願いながらも、化土に留まってしまう衆生のために開説されたものとして親鸞は了解しているのである。これら方便の願について親鸞は以下のように述べている。

釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀如来、本誓願を發して普く諸有海を化したまう。既にして悲願います。修諸功德の願と名づく（『定親全』一・二六九頁）

釈迦牟尼仏は、功德蔵を開演して、十方濁世を勧化したまう。阿弥陀如来は、本果遂の誓いを發して、諸有の群生海を悲引したまえり。既にして悲願います。植諸徳本の願と名づく（『定親全』一・二九五頁）

第十九願「修諸功德の願」、第二十願「植諸徳本の願」、これらの押さえ方で共通するのは、誓願の内容が釈迦（「誘引」、「勧化」、弥陀（「普化」、「悲引」、二尊のはたらきで確かめられ、それらが「悲願」、如来大悲の現働として明かされるということである。

特にその力用は「既にして悲願います」と、衆生の自覚に先立って、「既にして」衆生を包んでいたものとして親

鸞は述べている。すなわち、「修諸功德」「植諸徳本」としての呼びかけが、自身を願海へ悲引して止まない方便として自覚された時、既にして如来の大悲に包まれてあつた自己を発見する。この大悲の構造を、親鸞は第十九願「要門」、第二十願「真門」によって明かし、そこに誓われる機を通して確かめているのである。

親鸞における如来の方便とは、真実より出で「濁世の群萌」を包む大悲のはたらきを示し、単に真実と区別され、捨てられるものとして捉えられるべきではない。「真なる者は、甚だ以て難く、実なる者は、甚だ以て希⁽²⁾」なる衆生が、如来の弘願真実へ触れるために必然とするものとして如来大悲の方便は確かめられねばならないのである。「化身土巻」に見られるこのような弥陀の誓願における方便の理解は、「真仏土巻」にて、

既に以て真仮皆是れ大悲の願海に酬報せり。故に知りぬ、報仏土なりということを。良に仮の仏土の業因千差なれば、土も復た千差なるべし。是れを方便化身・化土と名づく。真仮を知らざるに由つて、如来広大の恩徳を迷失す。

(『定親全』 一・二六六頁)

と述べられる、「大悲の願海」、弥陀の「報仏土」の確かめによるものである。ここでは「方便化身土」の意義が明瞭にならず、如来の大悲に無自覚な事実が「真仮を知らざるに由つて、如来広大の恩徳を迷失す」ることとして述べられている。この「真仏土巻」の文言から、親鸞は「真仮」の区別を吟味し、大悲方便の力用を明らかにするため「方便化身土巻」を開頭していくのである。そのため親鸞の「化身土巻」開頭の意義は、「化身化土」とは何かを明瞭にすることによって、衆生がいかにして如来大悲の方便を自覚し、いかにその「恩徳を迷失」していたのかを明かすことにあるのだと言える。

その中で「真門釈」では、善導の釈義によりながら、「慈恩を報ぜよ⁽³⁾」、「真に仏恩を報ずるに成る⁽⁴⁾」と、仏恩報謝の

念について語られている。そしていわゆる三願転入の文にて願海への転入の事実が表白され、「深く仏恩を知れり」⁽⁵⁾と述べられている。そのため親鸞の「真門釈」での確かめの中に、如来大悲の恩徳を知ることの内実が明かされているのだと言える。そこで重要なことは、これらの告白が「真門釈」にて共に言及される、「専修にして雑心なる者」⁽⁶⁾の、「本願の嘉号を以て己が善根とする」⁽⁷⁾問題を、深く教言に聞思したがゆえに開かれた自覚であるということである。本願の名号に帰したところに問題となる、「罪福信する行者」⁽⁸⁾の「仏智の不思議をうたが」⁽⁹⁾う罪を見据え、親鸞は「真門釈」の結びにて「彼の仏恩を念報すること無し」⁽¹⁰⁾と、第二十願の機として自身の姿を悲歎している。

このようなことから「真門釈」の確かめの中では、衆生がいかに「如来広大の恩徳を迷失」しているか、その問題が「仏智疑惑」の事実として明かされるのだと読み取れる。そうであるから仏恩報謝の念とは、「仏智疑惑」の身が徹底的に暴かれたところから沸き起こったものとして、その身が仏から問われることがなければ、それは辺地懈慢胎宮に留まるものであると言わねばならない。本論文ではこの課題を念頭に置きながら、「仏智疑惑」と「願海転入」という言葉をキーワードに、「大悲の願海」の力用を考察する。真実報土への往生を実現する如来の大悲と衆生がいかに関係し、「深く仏恩を知」という内実はいかにして明かされているのか、「真門釈」を中心に見ていきたい。

一、『阿弥陀経』「一心」の顕彰隱蜜

今回注目する「真門」について、親鸞は『阿弥陀経』の教説の意義が第二十願に誓われるものとして、そこに開かれる境界を示すものと了解している。この親鸞の見方は、『阿弥陀経』の説く「執持名号一心不乱」の「一心」を問

う、問答の中から見出されるものである。そのためまずは、『阿弥陀經』の「一心」の問答の思索を中心に尋ねたい。又問う。『大本』と『觀經』の三心と、『小本』の一心と、一異云何ぞや。〔『定親全』一・二九二頁〕

このように問いを出し、その答えとして親鸞は「方便真門の誓願」に注目し以下のように押さえている。

今方便真門の誓願に就いて、行有り信有り、亦真實有り方便有り。願は、即ち植諸徳本の願是れなり。行は、此れに二種有り。一つには善本、二つには徳本なり。信とは、即ち至心回向欲生の心是れなり。機に就いて定有り散有り。往生とは、此れ難思往生是れなり。仏は、即ち化身なり。土は、即ち疑城胎宮是れなり。

〔『定親全』一・二九二頁〕

第二十願「方便真門の誓願」について、「行有り信有り」「真實有り方便有り」と述べられている。真門の誓願にも「行信」があり、またその中でも「真實」と、「方便」の意義があるとされているのである。そして機については、「定有り散有り」と述べられる。このことから、第十九願「要門釈」にて述べられた、定散二善の課題を引き継いでいることがわかる。この機に説かれる行は如来の名号の功德としての「善本」「徳本」であり、要請される信は「至心回向欲生の心」であるため、「回向」を自らの善根において修していく「自力作善」〔定散自利の心〕に立つ行者に焦点が当てられていると見て取れる。そして、このような行者が留まってしまう「土」は「疑城胎宮是れなり」と述べられ、真實報土に生まれる「難思議往生」とは区別され、その往生は「難思往生」と明かされている。

「方便真門の誓願」について、このように誓願の行信、往生・仏土が押さえられ、それを受けて『阿弥陀經』の「顕彰隱蜜之義」が開かれていく。

『觀經』に准知するに、此の經に亦顕彰隱蜜の義有るべし。顕と言うは、經家は一切諸行の少善を嫌貶して、善

本徳本の真門を開示し、自利の一心を励まして難思の往生を勧む。(中略) 此れは是れ此の經の頭の義を示すなり。此れ乃ち真門の中の方便なり。 (『定親全』一・二九三頁)

『観經』に准知するに」とあるように、『観經』の顕彰隱蜜の義を開いた眼目をもつて、『阿弥陀經』の顕彰隱蜜が明かされている。そして名号の「善本・徳本」をもつて「真門を開示」する理由が、「自利の一心を励まして、難思の往生を勧む」めるからであると明かされている。それは行者の「自利各別の心」の故に定散二善を勧める『観經』の教説と同じく、『阿弥陀經』における「執持名号」の念仏も、自力に立つ行者の「自利の一心」に準じて説かれているのだと親鸞は明かしているのである。しかし、そのように「自利の一心を励まし」、「難思の往生を勧む」のは、「真門の中の方便なり」と述べられることから、先に「真門の誓願」について「真実有り方便有り」とされた「方便」の意義が、『阿弥陀經』の「顕」の義として確かめられているのである。

定散の機における「自利各別の心」は、「利他の一心に非ず」と明かされるように、「如来の弘願」による「利他通入の一心」⁽¹⁵⁾、すなわち『大經』「疑蓋無雜」の「信樂」とは質を異にするものである。先に「方便真門の誓願」の機が定散と述べられていたことから、どこまでも『観經』『阿弥陀經』について、親鸞は一貫して「定散心」として表れる衆生の自力心の問題を課題にしていると言える。そのため、「自利の一心」とは、「定散の自心に迷いて、金剛の真心に昏し」⁽¹⁶⁾と述べられる、本願成就の一心としての「金剛心」に相違し、衆生が迷い、沈む自力執心の問題であると言える。この「顕」の義の後、『阿弥陀經』の「彰隱蜜」の義が確かめられる。

彰と言うは、真実難信の法を彰す。斯れ乃ち不可思議の願海を光闡して、無碍の大信心海に帰せしめんと欲す。良に勧め既に恒沙の勧めなれば、信も亦恒沙の信なり、故に甚難と言えるなり。(中略) 斯れは是れ隱彰の義な

り。

〔定親全〕一・二九三頁

ここで「方便真門の誓願」で述べられた「真実」について、「真実難信の法を彰す」と、「難信の法を彰す」として押さえられる。この「難信」とは、『阿弥陀経』にて諸仏が、五濁惡世のただ中で説かれる釈尊の法を称讃した言葉である。『阿弥陀経』ではその言葉を受けて、釈尊が舍利弗に以下のように説く。

舍利弗、当に知るべし。我五濁惡世に於いて、此の難事を行じ、阿耨多羅三藐三菩提を得て、一切世間の為に、此の難信の法を説く。是れを甚難とす。

〔真聖全〕一・七二頁

釈尊が「五濁惡世」において、「一切世間の為に」、「難信の法」を説くこと、これを『阿弥陀経』では、「甚難」とされるのである。すなわち「甚難」とは、もともと釈尊の覚った法が「五濁惡世」において有り難い、世間を超えているということを表した言葉なのである。

しかし親鸞は『阿弥陀経』の「隱彰の義」を明かす際、如来が自力に生きる衆生に「不可思議の願海を光闡し」、「無碍の大信心海に帰」すことを実現するには、「恒沙」諸仏の「勧め」によるのだと述べている。そして、それによつて發起する「信」が自力心とは質を異にする「恒沙の信」であるとし、五濁惡世の衆生を救うのは衆生に根拠する信ではないと確かめる。そこからこの「恒沙の信」を根拠に、「甚難」であると述べるのである。このことから、親鸞は『阿弥陀経』の「難信」、「甚難」の「難」の意義を、信心を起こし難い「一切世間」「五濁惡世」に生きる衆生の立場で受け止めなおしているということが読み取れる。

『阿弥陀経』の説く、「難信の法」に「真実」を付し、それを「隱彰の義」として親鸞が述べるのは、第二十願「方便真門」の真面目が、諸仏の勧めにおける衆生の「難」の自覺に極まることを明かそうとすることからであることが読み

取れる。それは「定散の自心」の自力の執心を課題とし、そのような衆生に根拠する心は、眞実報土への因とはなり得ないという自覚である。

このように『阿弥陀経』の一心を問い、顕彰隱蜜を開くことで、「真門」の課題が信、特に「難信」というところに収束していることが見て取れる。そして諸仏の勧めに根拠する「信」こそ、『阿弥陀経』の説き彰すものだと親鸞は明かすのである。そうであるから『阿弥陀経』の「顕の義」、「隱彰の義」を明かすことによって、「一心不乱」の「一心」の内実は、「自利の一心」（方便）と「恒沙の信」（眞実）の二つの側面で確かめられ、特に「恒沙の信」に面目があることが読み取れる。

『大経』には信樂と言えり。如来の誓願疑蓋雜わること无きが故に信と言えり。『観経』には深心と説けり。諸機の浅信に對せるが故に深と言えり。『小本』には一心と言えり、二行雜わること无きが故に一と言えり。なり。復た一心に就いて深有り浅有り。深は利他眞実の心是れなり、浅は定散自利の心是れなり。

（『定親全』一・二八八頁）

ここで『阿弥陀経』では諸行を雜えずに、念仏一行が説かれるために「一」と言うが、その念仏を修する心の「一心」には、「深」と「浅」という意義があることが推求されている。

この『阿弥陀経』の「一心」についての言及は、『観経』では「諸機の浅信に對」して、「疑蓋無雜」の信（信樂）を「深心」と釈尊は説いているということを受けてのものである。『大経』『観経』の二經によつて『阿弥陀経』の「一心」の意義を開き見ると、それは「深」の義としての「利他眞実の心」と、その「心」に照らされて明らかになる「浅」の義としての「諸機の浅信」、「定散自利の心」があると親鸞は確かめているのである。

ここから、『阿弥陀経』の「隱彰の義」における「恒沙の信」とは、「利他真実の心」そのものであり、「無碍の大信心海に帰せしめんと欲す」という如来の呼びかけにおける「信」であることが知られる。すなわち、弥陀の弘誓の「帰せしめんと欲す」という意欲と、その法を讃嘆する諸仏の勧め、この二つのはたらきによって実現する信が、真に『阿弥陀経』の明かそうとする「深」なる「一心」なのであると言える。

斯の経は、大乘修多羅の中の無問自説経なり。しかれば、如来世に興出したまうゆえは恒沙の諸仏証護の正意、唯だ斯れに在るなり。

(『定親全』 一・二九四頁)

「一心不乱」の「一心」に「隱顯」を開き、「隱彰の義」において「難信」ということと「恒沙の信」を見出したところから、『阿弥陀経』が「無問自説経」であること、そしてそのゆえに釈尊の出世の本懐が「恒沙の諸仏証護の正意」にあることが述べられる。この「無問自説経」ということは、親鸞の『阿弥陀経』への視点としてとても重要なものである。⁽¹⁷⁾『一念多念文意』では以下のように述べられる。

この『経』は無問自説経とまふす。この『経』をときたまひしに、如来にとひたてまつる人もなし。これすなわち釈尊出世の本懐をあらわさむとおぼしめすゆへに、無問自説とまふすなり。弥陀選択の本願、十方諸仏の証誠、諸仏出世の素懷恒沙如来の護念は、諸仏咨嗟の御ちかひをあらはさむとなり。

(『定親全』 三・和文篇・一三九―一四〇頁)

「如来にとひたてまつる人もなし」とあるように、問うということがない、すなわち問うということが成り立たない衆生のために、仏自らが「出世の本懐をあらわさむとおぼしめ」して、『阿弥陀経』は説かれたのである。そこに「諸仏出世の素懷」と、「諸仏咨嗟の御ちかひ」が重なり、「恒沙の諸仏証護」を必然とする、「難信」の衆生の姿が浮

き彫りになる。このことから『阿弥陀経』を「無問自説経」だと親鸞が結論づけるのは、如来によらなければ、「真実難信の法」としての教えは自身に開示されなかったという確信からであると言える。

三経の大綱、顕彰隱蜜の義有りといえども、信心を彰して能入とす。故に経の始めに如是と称す。如是の義は則ち善く信ずる相なり。今三経を案ずるに、皆な以て金剛の真心を最要とせり。 (『定親全』一・二九四頁)

この確かめをもって、「三経の大綱」について「信心を彰して能入とす」と結論づけられている。『阿弥陀経』の「一心」は、「顕の義」として「自利の一心」を勧めるが、「隱彰の義」では、「難信」という問題が見据えられ、「無問自説」という語で、そもそも如来に問うことが成り立たない、すなわち仏道を求める因を持たない衆生が確かめられた。しかし、そのゆえに仏は「諸仏咨嗟の御ちかひをあらは」し、「恒沙の勧め」をもって、衆生を「大信海に帰せしめんと欲す」のである。この諸仏と如来の誓いによって発起する信こそ、「利他真実の心」、「金剛の真心」と言い得る「一心」であると親鸞は明かすのである。

およそ『阿弥陀経』「一心」の問答の確かめはこのような展開で、顕彰隱蜜の義が押さえられた。ここで課題とするべきは「無問自説」の根拠と見られる、「真実難信の法」、衆生における「難信」という課題であろう。諸仏の称讃なくしては信を起し得ない衆生の問題を以下、「真門釈」に尋ねたい。

二、親鸞における「真門」の課題——自力の専心——

『阿弥陀経』一心の問答を、経の顕彰隱蜜を見出すことで展開し、最後には三経の大綱が「信心を彰して能入とす」

という眼目で押さえられた。親鸞における「真門」の意義について、衆生の「難信」という課題が見出されていたことから、「定散の自心」ということが深く掘り下げられ、「信心」に焦点が当てられることが読み取れた。それは、

大信心海は甚だ以て入り叵し、仏力従り發起するが故に。真実の楽邦は甚だ以て往き易し、願力に藉つて即ち生ずるが故なり。今將に一心一異の義を談ぜんとす。当に此の意なるべしとなり。三經一心の義、答え竟りぬ。

〔『定親全』 一・二九四頁〕

と問答が結論づけられるように、「仏力發起」、「願力即生」の「大信心海」を根拠にして、その信心と相違せる衆生の自力執心を浮き彫りにする思索であった。このような問答での確かめを踏まえて、「真門釈」では以下のように述べられる。

夫れ濁世の道俗、速やかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願うべし。真門の方便に就いて、善本有り徳本有り。復た定専心有り、復た散専心有り、復た定散雑心有り。

〔『定親全』 一・二九四～二九五頁〕

ここで改めて「濁世の道俗」に「円修至徳の真門」に入ることが勧められる。そして「真門の方便」について、善本徳本を説くこと、定散専心と定散雑心があるということが押さえられているのである。問答にて焦点が当てられてきた「定散の自心」について、ここでその内実がより詳細に「定散雑心」と「定散専心」として掘り下げられるのである。

その「雑心」については、

雑心とは、大小凡聖・一切善惡、各の助正間雑の心を以て名号を称念す。良に教は頓にして根は漸機なり、行は專にして心は間雑す、故に雑心と曰うなり。

〔『定親全』 一・二九五頁〕

と述べられ、「大小凡聖・一切善悪」が、「各の助正間雑の心」において「名号」を称えていることが明かされ、「行は專にして心は間雑す」という、「教頓根漸機」の法と機の関係が見つめられている。この「助正間雑心」、「雑心」の問題は、後に「専修にして雑心なる者は大慶喜心を獲ず」と述べられ、以下のように悲歎されている。

悲しき哉、垢障の凡愚、無際自從り已来、助正間雑し、定散心雑するが故に、出離其の期無し。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し巨く、大信海に入り巨し。良に傷嗟す可し、深く悲歎す可し。

（『定親全』一・三〇八―三〇九頁）

ここで「垢障の凡愚」の「無際自從り已来」迷い続けてきた姿が「雑心」の事実として明かされている。このような自覚は「大小凡聖・一切善悪」と言われるように、大乘や小乗、聖者・凡夫、善や悪を問わず、一切に共通する問題として、「良に傷嗟」し、「深く悲歎す可」きものであると述べられるのである。

では、この「定散雑心」「助正間雑心」の後に述べられる、「定散専心」「信罪福心」とはどのような質の問題であろうか。「定散の専心」については、

定散の専心とは、罪福を信ずる心を以て本願力を願求す、是れを自力の専心と名づくるなり

（『定親全』一・二九五頁）

と述べられており、「信罪福心」のゆえに、「専心」であっても自力の心であると明かされる。「自力の専心」と名付けられるこの「信罪福心」とは、親鸞が第二十願「真門」の意義を押さえる上で非常に重視するものであるため注目したい。この「罪福心」とは、『大経』「胎化得失の文」で述べられている衆生の問題である。

若し衆生有りて、疑惑心を以て諸の功德を修して、彼の国に生まれんと願ぜん。仏智不思議智不可称智大乘広智

無等無倫最上勝智を了らずして、此の諸智に於いて疑惑して信ぜず。然も猶罪福を信じて、善本を修習して、其の国に生まれんと願ぜん。此の諸の衆生、彼の宮殿に生まれて、寿五百歳、常に仏を見たてまつらず、經法を聞かず、菩薩声聞聖衆を見ず。是の故に彼の国土には之れを胎生という。

〔『定親全』一・二七二頁〕

「胎生」について述べられるこの教説は、第二十願の証文として引かれ、また『浄土三経往生文類』の「弥陀経往生」を明かす箇所でも引かれている⁽¹⁹⁾。そうであるから、親鸞はこの「胎生」の問題を、第二十願の機を明かすものとして重視していたことがうかがえる。『大経』の文脈では、弥勒(慈氏菩薩)が釈尊に浄土への生まれ方に何故「胎生」と「化生」という違いが出るのかと問いを出す。それについて衆生の「疑惑心」と「罪福を信」ずる問題に言及する形で釈尊は応えるのである。すなわち「胎生」に陥る理由は、未来仏である弥勒でさえわからない問題なのである。その中で親鸞は、この「胎生」に陥る衆生の理由の中で、特に「罪福を信じて、善本を修して」という部分に注目する。「罪福を信じて」という問題は、例えば『正像末和讃』では以下のように述べられる。

不了仏智のしるしには 如来の諸智を疑惑して

罪福信じ善本を たのめば辺地にとまるなり

仏智の不思議をうたがいて 自力の称念このむゆえ

辺地憊慢にとどまりて 仏恩報ずるころなし

罪福信ずる行者は 仏智の不思議をうたがいて

疑城胎宮にとどまれば 三宝にはなれたてまつる

〔『定親全』二・和讃篇一八八―一八九頁〕

ここで「罪福心」ということが繰り返して述べられるのであるが、その問題は「如来の諸智を疑惑して」、「仏智の不思議

議をうたがいて」と、仏智を疑惑する事実として述べられている。ここで親鸞は仏智を「疑惑」することと、「罪福」を信ずることを、二つの並立的な問題として見ているわけではない。衆生において仏智の「疑惑」は、「罪福を信じて」いる相として仏に言い当てられる質のものであると親鸞は了解しているのである。このことから仏智を「疑惑」ということは、衆生が意識的に疑いをもって行うことではなく、「信罪福心」に立つ衆生の事実であるということがわかる。このように以下二三首、「胎化得失」の教説を元にして、「罪福心」と仏智疑惑の姿が明かされていく。親鸞がいかにこの問題を重く捉えていたのか、和讃の詠まれた数の多さからもうかがえるが、特に「罪福心」における「仏智疑惑」の問題は以下の和讃にその根深さを思い知らされる。

罪福ふかく信じつつ 善本修習するひとは

疑心の善人なるゆえに 方便化土にとまるなり

〔定親全〕二・和讃篇一九五頁

「信罪福心」としての「仏智疑惑」の問題は、ここに明らかなように、「疑心の善人」という、善人意識としての問題とされているのである。それは、「罪福」を深く信じて「善本修習」していくがゆえの善人意識であり、意識の表面上にあがらず、自己反省の届かないような「疑心」の問題である。このような者は「善人なるゆえに」、「三宝にはなれ」、「疑城胎宮」「方便化土」に留まってしまふのである。この「自力の専心」「仏智疑惑」における善人の問題は、「真門釈」の結びで

凡そ大小聖人・一切善人、本願の嘉号を以て己が善根とするが故に、信を生ずること能わず、仏智を了らず。彼の因を建立せることを了知すること能わざるが故に、報土に入ること无きなり

〔定親全〕一・三〇九頁

と悲歎されている。ここでは特に、「一切善悪」ではなく「一切善人」と述べられており、「善人」の自覚に立つ者

は「本願の嘉号を以て己が善根とする」がゆえに、「不了仏智」「無入報土」であると明かされているのである。すなわち、自らの疑惑の心が問われずに、「善人」の立場から離れられない者は畢竟「信を生ずる」ということがないと明確にされているのである。この自釈の言葉は、『如来会』の第二十願を示す文が元になっており、親鸞が「真門釈」における一番の課題はこの行者の「善人」という意識にあると示そうとしていることがわかる。

このことから第二十願「植諸徳本」の願は、行者の無意識化の善人意識を照破するために発されたのだと、親鸞が了解していることが読み取れる。すなわち、本願の名号に帰した者が、その歩みの中で常に問われ続けてくること、それが「疑心の善人」なる自己肯定の善人意識なのである。だからこそ親鸞は、濁世に生きる衆生の一人として

夫れ濁世の道俗、速やかに円修至徳の真門に入りて、難思往生を願うべし。

（『定親全』一・二九四頁）

と、「難思往生を願うべ」きことを呼びかけるのである。これによって親鸞は、第二十願の「真門に入り」、本願の名号によって自力を根拠にした善人意識が見破られ続けることを自らの立場としているのである。このような第二十願の機における眼目は、「真門釈」に引かれる以下の第二十願の証文に明らかである。

又言わく、若し人善本无ければ、此の経を聞くことを得ず。清浄に戒を有てる者、乃し正法を聞くことを獲ん。

已上

（『定親全』一・二九六頁）

『平等覚経』に言わく、是の功德有るに非ざる人は、是の経の名を聞くことを得ず。唯清浄に戒を有てる者、乃し還りて斯の正法を聞く。惡と僞慢と蔽と懈怠とは、以て此の法を信ずること難し。宿世の時に仏を見たてまつれる者、樂みて世尊の教を聴聞せん。人の命希に得べし。仏は世に在ども甚だ値い難し。信慧有りて致るべからず。若し聞見せば精進して求めよ、と。已上

（『定親全』一・二九七頁）

この二文では、「善本」である名号が説かれなければ、「経を聞くこと」が成り立たない衆生について述べられている。それは「悪と憍慢と蔽と懈怠」という、難信の根源を仏がみそなわして説かれたものであり、値い難い仏の教えに値うこと（聞見）を得たならば、「精進して求めよ」と述べられる。これらの証文にうかがえることは、仏から言い当てられる衆生の姿は、「悪と憍慢と蔽と懈怠」という難信の姿だということである。この言葉について親鸞は「行巻」正信偈にて、以下のように述べている。

弥陀仏の本願念仏は、邪見憍慢の悪衆生、信樂受持すること、甚だ以て難し。難の中の難、斯れに過ぎたるは無し。
 し。
 （『定親全』一・八七頁）

親鸞は、衆生の事実として「悪と憍慢と蔽と懈怠」を、「邪見憍慢の悪衆生」と呼び、「此の法を信ずること難し」を、より具体的に「信樂受持すること、甚だ以て難し」と押さえているのである。親鸞の第二十願における眼目を考えると、難信の課題を持つ「悪と憍慢と蔽と懈怠」とは善人意識に生じる衆生の事実であり、その姿は「邪見」という意味を付して了解すべきことだということがわかる。そのため次節では、『涅槃經』の文によってこの「邪見」という問題を、親鸞がどのように確認しているか見ていきたい。

三、難信の根源——「邪見」と「善知識」——

前章までで、「真門釈」では衆生の難信という問題に焦点が当てられることを確かめ、その内実は「疑心の善人」と述べられる、行者の根深い善人の意識にあることを確認した。そして第二十願文を挙げる『大經』の引文中の「往

勤働」の文に注目し、難信の根源に「邪見憍慢の惡衆生」の「信樂受持」の難が見据えられていることを確かめた。それらを受けて、今節では、「真門釈」中の『大經』流通分の引文からの文脈に注目し、「邪見」、「善知識」、「信心」と展開される思索を尋ねたい。

『大本』に言わく、如來の興世、値い難く見たてまつり難し。諸仏の經道、得難く聞き難し。菩薩の勝法、諸波羅蜜、聞くことを得ること亦難し。善知識に遇い、法を聞き能く行ずること、此れ亦難しとす。若し斯の經を聞きて信樂受持すること、難の中の難、此れに過ぎて難きは无けん。是の故に我が法、是くの如く作しき、是くの如く説く、是くの如く教う。當に信順して、法の如く修行すべし、と。已上（『定親全』一・三〇二頁）

この『大經』流通分の文では、仏滅後の五濁惡世の衆生について語られる。「如來の興世、値い難く見たてまつり難し」から始まり、「聞法」、「修行」、「獲信」⁽²¹⁾について全て「難」であると述べられている。その衆生の「難」のゆえに「我が法、是くの如く作しき、是くの如く説く、是くの如く教う」と釈尊は教えを説くのである。ここに明らかなことは、「難」という課題は、釈尊（仏）から言い当てられる衆生の姿として、仏の知見における問題であり、釈尊の説法はこの「難」である衆生を理由にして説き出されるということである。そしてこの確かめを受けて、以下のように『涅槃經』の文が引かれている。

『涅槃經』に言わく、經の中に説くが如し、一切梵行の因は善知識なり。一切梵行の因、無量なりといえども、善知識を説けば則ち已に摂尽しぬ。我が所説の如し、一切惡行は邪見なり。一切惡行の因、無量なりといえども、若し邪見を説けば則ち已に摂尽しぬ。或いは説かく、阿耨多羅三藐三菩提は信心を因とす。是れ菩提の因復た无量なりといえども、若し信心を説けば則ち已に摂尽しぬ、と。

（『定親全』一・三〇二―三〇三頁）

この『涅槃經』『迦葉品』の文では、『大經』で説かれた仏滅後の衆生の「難」の課題を受けて、「一切梵行の因」、「一切悪行の因」、「阿耨多羅三藐三菩提」の因、三つの因について言及される。そしてそれらの因は、「善知識」、「邪見」、「信心」に収まるのだと説かれているのである。このことから、この三つの要素が、衆生における「難」ということを考えるとき重要な問題なのだと親鸞が了解していることがわかる。

この文に続いて、『涅槃經』より「信不具足」の文、悪果を得る「四善事」「戒不具足」の文、「聞不具足」の文が引用される。そしてその内容を受けて、『徳王品』の文にて「第一眞実の善知識」⁽²⁾について言及されている。そのため、「信不具足」、「四善事」「戒不具足」、「聞不具足」は、一様に善知識に言い当てられる衆生の課題として挙げられていると読み取れる。⁽²³⁾ その中で、善男子に説かれる「四善事」の文の内容について注目したい。

善男子、四つの善事有り、悪果を獲得せん。何等をか四とする。一つには勝他の為の故に經典を誦誦す。二つには利養の為の故に禁戒を受持せん。三つには他属の為の故にして布施を行ぜん。四つには非想非非想処の為の故に繫念思惟せん。是の四つの善事、悪果報を得ん。若し人は是くの如きの四事を修習せん、是れを、没して、没し已りて還りて出ず、出で已りて還りて没す、と名づく。何が故ぞ没と名づくる、三有を樂うが故に。何が故ぞ出と名づくる、明を見るを以ての故に。明は即ち是れ、戒施定を聞くなり。何を以ての故に還りて出沒するや。邪見を増長し、憍慢を生ずるが故に。是の故に我れ經の中に於いて偈を説かく、若し衆生有りて諸有を樂んで、有の為に善惡の業を造作する、是の人は涅槃道を迷失するなり。是れを暫出還復没と名づく。黒闇生死海を行じて解脱を得といえども、煩惱を雜するは、是の人還りて悪果報を受く、是れを暫出還復没と名づく、と。

ここで「悪果を獲得する」とされる「四善事」について、その内容は、「読誦經典」、「受持禁戒」、「行布施」、「繫念思惟」という仏道修行の体裁をとつていながら、それぞれ「勝他の為」、「利養の為」、「他属の為」、「非想非非想処の為」のものだと述べられる。これらの行為は、その目的が「勝他」、「利養」などの為の行い、すなわち「三有を樂う」ことが根にあるために、「悪果を得ん」とされ、世間に「没」していくと述べられる。この「四事を修習せん」とすることは、「没して、没し已りて還りて出ず、出で已りて還りて没す」という「暫出還復没」と名付けると述べられるのであるが、そのようにいつまでも「還りて出沒」してしまう問題の根には「邪見を増長し、憍慢を生ずるが故に」と、「邪見」と「憍慢」の問題が指摘される。「邪見を増長し」、「諸有を樂んで」仏道を行じようとする者は、畢竟「涅槃道を迷失する」と述べられる。すなわちこれが、仏道を見失っていく「暫出還復没」の邪見憍慢の衆生の姿であると明かされるのである。

このことから、この衆生の「四善事」における「涅槃道を迷失」という文が、「一切惡行の因」とされる「邪見」の最も具体的内容を表したものであると見ることができよう。すなわち衆生の思い描く「善事」とは、この「四善事」に代表されるように、全て「勝他」「利養」等の「為」という「煩惱を雜する」行為となり、「涅槃道」を実現しないということである。ではこの「暫出還復没」の衆生の事実を、いかにして超え得るのか。その問題が「徳王品」の引文から「第一真実の善知識」を明かす形で応えられる。

又言わく、善男子、第一真実の善知識は、謂ゆる菩薩、諸仏なり。世尊、何を以ての故に。常に三種の善調御を以ての故なり。何等をか三とする。一つには畢竟軟語、二つには畢竟呵責、三つには軟語呵責なり。是の義を以ての故に、菩薩・諸仏は即ち是れ真実の善知識なり。

（『定親全』一・三〇五頁）

ここで善知識とは「菩薩諸仏」として述べられている。そしてこの「菩薩諸仏」が、「真実の善知識なり」とされる理由が、「常に三種の善調御を以ての故なり」と述べられ、「畢竟軟語」、「畢竟呵責」、「軟語呵責」の善知識のはたらきが明かされている。そのことから親鸞はここで、善知識について初めから想定され、固定された像としてではなく、「軟語呵責」をもって自身を教化する存在として明かしていることがわかる。

続いてこの後、仏、菩薩について「良医」⁽²⁴⁾の譬えで述べられていくが、『涅槃經』における「善知識」の意義は次のように締めくくられる。

仏及び菩薩亦復是くの如し。諸の凡夫の病を知るに三種有り。一つには貪欲、二つには瞋恚、三つには愚痴なり。貪欲の病には教えて骨相を觀ぜしむ。瞋恚の病には慈悲相を觀ぜしむ。愚痴の病には十二縁相を觀ぜしむ。是の義を以ての故に、諸仏・菩薩を善知識と名づく。善男子、譬ば船師の善く人を度すが故に大船師と名づくるが如し。諸仏・菩薩も亦復是くの如し。諸の衆生をして生死の大海を度す。是の義を以ての故に善知識と名づく、と。

（『定親全』一・三〇六頁 ※傍線筆者）

仏・菩薩は衆生の病である「貪欲」「瞋恚」「愚痴」を知り、それを教えるため「骨相」「慈悲相」「十二縁相」を觀ぜしむと明かされる。そして、そのゆえに「諸仏菩薩」が善知識であると述べられ、このようなはたらき全体を押さえて、善知識とは「諸の衆生をして生死の大海を度す」ものであると明かされる。このことから、「煩惱雜する」がゆえに「涅槃道を迷失」していく自己にとって「生死海を度」さんとはたらくものこそ、「諸仏菩薩」としての「善知識」であると親鸞が明かしていることがわかる。

なぜ「一切梵行の因」が「善知識」と言えるのか。それは衆生の一切の行は「三有を樂う」、「諸有を樂」むがゆ

えに出世間の「為」にならず、その事実を教え、「生死の大海を度す」ものが「善知識」であると言えるからである。だからこそ、「暫出還復没」の衆生に「涅槃道」を開示するのは、「善知識」の教えしかなく、その教えによって自身の「出沒」する姿が見破られることが「生死の大海を度す」「善知識」のはたらきだと明かされるのである。ここに「邪見」を生きる衆生がいかにして「暫出還復没」の事実を超えるのかが確かめられたと言える。

以上見てきた『涅槃經』の引文は、親鸞の「善知識」への恩徳が表現された文脈となっていた。親鸞の善知識への態度は以下の文に明らかである。

親鸞においては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。

（『定親全』四・五頁）

『歎異抄』に述べられるように、「ただ念仏」と教える「よきひと」との出遇いの意義は、「生死海を度」さんとはたらく「第一真実の善知識」、「諸仏菩薩」として、ただ仰がれるものだったのである。親鸞にとっての「よきひと」法然の教えは、このように度し難い「生死海を度す」唯一のものとして、その身に感得されたのである。

四、願海転入の事実——「真に仏恩を報ずるに成る」——

『大經』流通分に説かれる衆生の「難」の課題を受けて、『涅槃經』の文にて「邪見」、「善知識」について確かめられた。邪見を増長し、「涅槃道を迷失」していく衆生にとって、その事実を教える「善知識」の教化こそ、「一切梵行の因」となることが明かされたのである。この後に『涅槃經』の引文に続き、『華嚴經』の文が引かれるが、そこに

「菩提の因」となる「信心」の実態が明かされる。『華嚴經』の文からの展開に注目し、その確かめを見ていきたい。

『華嚴經』に言わく、汝、善知識を念ずるに、我を生める父母の如し。我を養う、乳母の如し。菩提分を増長す、衆疾を医療するが如し。天の甘露を灑ぐが如し。日の正道を示すが如し。月の淨輪を転ずるが如し。

又言わく、如来大慈悲世間に出現して、普く諸の衆生の為に無上法輪を転じたまう。如来、無数劫に勤苦せしことは衆生の為なり。云何ぞ諸の世間、能く大師の恩を報ぜん、と。已上 （『定親全』一・三〇六―三〇七頁）

この『華嚴經』「入法界品」の文は、二つの文からなるが、親鸞は「乃至」など置かず一文として引いているため一つの内容として読むべきである。そのように読むと、先に『涅槃經』にて述べられた「諸の衆生をして生死海を度す」善知識について、その「善知識を念ずる」ところに「如来大慈悲」の顕現が明かされ、如来が衆生のために「無数劫に勤苦」し、「無上法輪を転じたまう」ことが明かされる。そして、その内容として「能く大師の恩を報ぜん」と、報恩の念について述べられているのだと読み取れる。

『涅槃經』の引文で述べられてきた「邪見」とそれを教える「善知識」を受けて、ここではその「善知識」とは、「如来大慈悲」の出現であると述べられるのである。そして、その「善知識」の教化を受けた事実をもって「菩提の因」となる「信心」が、「恩を報ぜん」という「報恩」の事実として沸き起こっているのだと読み取れる。「菩提の因」となる信心とは、「信巻」にて明かされる「涅槃の真因」となる如来回向の信心を指す。それは衆生を救わんとする如来を本願成就の一心によって証明する、如来と信心が一つであるという『大經』の信心の表明である。この『華嚴經』の引文においても、「善知識を念ずる」ところに「如来の大慈悲」を感得し、「涅槃道を迷失」し、仏道を求める因を持たない衆生をして、「能く大師の恩を報ぜん」と、「報恩」の念が述べられる。その「報恩」の念とは、

「四善事」に立つ衆生の邪見に根拠する心とは質を異にするものであり、『大経』の信心の実態を表すものと了解でき
る。

このことから、この『華嚴経』の引文では、「善知識」、「邪見」、「信心」の内、教化を受けた事実としての他力の
「信心」について明かされていると読み取れる。「善知識」、「邪見」、「信心」が『涅槃経』『華嚴経』の引文で確かめ
られ、その全体が『大経』下巻流通分の文に述べられた「難」という課題に応えるものとして明かされたと言えよう。
『華嚴経』の文までで、このように「邪見」を見抜く「善知識」との出遇いの意味が、「如来大慈悲」の「出現」を
感得する「信心」として明かされた。この「信心」の表明は、「報恩」の念など起こりようもない五濁悪世の衆生を
して「仏恩報謝」の念が沸き起こった事実として明かされたのである。そのため、『華嚴経』の文を受けて以下、報
恩についての証文が挙げられていく。

又云わく、仏世甚だ値い難し。人、信慧有ること難し。遇希有の法を聞くこと、此れ復最も難しとす。自ら信
じ人を教えて信ぜしむること、難の中に転た更た難し。大悲弘く普く化するは、真に仏恩を報ずるに成る、と。

（『定親全』一・三〇七頁）

『大経』、『涅槃経』、『華嚴経』の經典の引文に続いて、善導の文が多く引用されるが、それらの内容は「仏の慈恩」
を報ずるということに極まる。この『往生礼讃』の引文は、それらの内容をよく表している。

ここで明らかにされることは、「真に仏恩を報ずるに成る」ということは「大悲弘く普く化する」という如来大悲
の普化の事実であるということである。この文によって「仏恩を念報すること」のない自己をして、「真に仏恩を報
ずるに成る」ことを実現する、如来大悲の現動があますところなく表現されるのである。

是を以て、愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、偏に難思往生の心を発しき。〔『定親全』一・三〇九頁〕

「真門釈」における確かめをくぐって、親鸞は以下の表白を結びとする。ここに「方便真門」開設の意趣が、「善本・徳本の真門に回入して、偏に難思往生の心を発しき」と述べられる。「真門に入れ」と「執持名号」を要請する釈尊の勧めによって「難思往生の心を起」こすことが言い表されている。これは先に確認した、『阿弥陀経』の「顕」の義の、釈尊の「勸化」を示す表明と読み取れる。

然るに今特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由有る哉。爰に久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。〔『定親全』一・三〇九頁〕

その上で「選択の願海に転入せり」と、「願海転入」の事実が確かめられている。これは「群生海を悲引」する阿弥陀如来のはたらき（果遂の誓い）をその身に受けた事実の表明であり、『阿弥陀経』の「隱彰の義」における確かめであると言える。そして、その「転入」の事実から「深く仏恩を知れり」と「報恩」の念が語られるのである。

これまで確かめてきたように、「真門」に入ることによって、「難信」という事実が照らされ、「仏智疑惑」の身を生きる自己をして、「大師の恩を報ぜん」「真に仏恩を報ずるに成る」という念が湧き起こったことが明かされていた。「難思議往生を遂げんと欲う」という意欲は、全く「不可思議の願海を光闡して、無碍の大信心海に帰せしめんと欲す」という如来の果遂の意欲への応答であり、それは実際には善知識を念ずるときの「今」として感得される。

この善知識を念じ、「難信」の自覚が徹底された事実が、如来大慈悲の仏恩を「深く知」という自覚であると言える。だからこそ親鸞は、わが身においてはたらく如来の大悲を「果遂の誓い、良に由有る哉」と讃嘆し、願海へ悲

引して止まない誓願の力用として明かしているのである。

結びにかえて

これまで確かめてきたように、「真門釈」で課題となっていたのは、「仏智疑惑」という衆生の問題と、『阿弥陀経』「真実難信の法」、『大経』流通分に説かれる末法濁世の衆生の「難」という課題であった。その「難信」の問題は、「善知識」、「邪見」、「信心」という要素で確かめられ、「四善事」に立つ衆生は「涅槃道を迷失」し、仏道の因を持たないということが明かされていた。そのような「邪見」の問題は、「信罪福心」という相であるからこそ自身から自覚できるような問題ではない。だからこそ「一切梵行の因」である「善知識」が、「生死海を度」さんとするはたらくとして、その身に自覚されるのだと親鸞は確かめるのである。

その善知識を念ずることによって「如来大慈悲」の顕現を見て、「仏恩を念報すること」のない衆生をして、たしかに「大師の恩を報ぜん」という念が沸き起こったことが述べられた。それは「真に仏恩を報ずるに成る」という「大悲の普化」の事実であり、如来回向の信心と軌を一にする「菩提の因」としての「信心」の表明であった。これらの内容をもって、第二十願「真門」開設の意義が、「願海」に入ることとして結ばれるのである。

それは、

覚えざるに、真如の門に転入す。娑婆長劫の難を免るることを得ることは、特に知識釈迦の恩を蒙れり。種種の思量巧方便をもって、選びて弥陀弘誓の門を得しめたまえり。

（『定親全』一・四八頁）

定散自力の称名は 果遂のちかいに帰してこそ

おしえざれども自然に 真如の門に転入する

（『定親全』二一・和讃篇四一頁）

と述べられるように、「自然」に「真如の門」に転入させる、「真門の誓願」の真面目であり、この「真門」をくぐってこそ、「釈迦の恩を蒙れり」という自覚は、五濁悪世の中で仏道を歩まんとする「難思議往生を遂げんと欲う」という意欲となるのである。ここに如来の大悲方便の教化を受け続けなければならない衆生の立場がある。

参考文献

- ・三木彰円 「親鸞の『阿弥陀経』観」『真宗研究』第五七卷 二〇一三年
- ・青木玲 「親鸞における「果遂の誓」の意義」『大谷大学大学院研究紀要』第二四卷 二〇〇七年
- ・加来雄之 「『教行信証』における方便真門の位置」『大谷大学大学院研究紀要』第一卷 一九八四年

注

- (1) 『定親全』一・二六九頁
- (2) 『定親全』一・二六九頁
- (3) 『定親全』一・三〇七頁
- (4) 同右
- (5) 『定親全』一・三〇九頁
- (6) 『定親全』一・三〇八頁
- (7) 『定親全』一・三〇九頁

- (8) 『定親全』二・和讃篇・一八九頁
- (9) 同右
- (10) 『定親全』一・三〇八頁
- (11) この「至心回向欲生の心」は第十八願成就の「至信心樂」の心と区別され、如来の方便としての心とされる。
- (12) 至心回向欲生と 十方衆生を方便し 名号の真門ひらきてぞ 不果遂者と願じける(『定親全』二・和讃篇・四〇〇～四一頁)
- (13) 『定親全』四・七頁
- (14) 『定親全』一・二八八頁
- (15) 『定親全』一・二七六頁
- (16) 『定親全』一・二七六頁
- (17) 『定親全』一・九五頁
- (17) 三木彰円は親鸞のこの視座について、元照『阿弥陀経義疏』の立場に影響を受けたものとして、『大経』の「發起序」の文と関連させながら注目している。
- 『阿弥陀経』において「無問」なる衆生に仏が「自説」することの意味は、「無問」すなわち仏に問うということそれ自体が自らに成立し得ない衆生に対して、仏自らが説くということにある。『無量寿経』においては、(中略)「無問」なる衆生に如来出世の本意たる本願を仏自らが説く端緒を阿難が開いたという事実が明らかにされている。
- (18) 『定親全』一・三〇八頁
- (19) 『三経往生文類』では、「胎化得失の文」は、第二十願成就の文として引かれている。ここでは、「難思議往生」に相違する、
- (20) 「難思議往生」の証文として引かれている。(『定親全』三和文篇・三五～三七頁)
- その時に慈氏菩薩、仏に白して言さく、世尊、何の因・何の縁あつてか、かの国の人民、胎生・化生なる、と。(『真聖全』一・四三頁)
- (21) 『教行信証講義集成』四九一七～四九二〇頁参照

(22) (『定親全』一・三〇五頁)

(23) 「信不具足」「聞不具足」の文については、「信巻」にも引用されている。「信不具足」は「信樂釈」に引用され、「聞不具足」は「信樂の一念」を釈する際に引用されている。そして、真仏弟子釈へと続く思索のなかで

欣求淨利の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり。

(『定親全』一・二三三頁)

と述べられる。親鸞は本願力回向の眞実信心の内容として、どちらも眞の仏弟子の具体相として押さえているのである。

(24) (『定親全』一・三〇六頁)

(樋口^{ひぐち} 大慈^{だいじ} 大谷大学大学院文学研究科博士後期課程第三学年 眞宗学専攻)